

## University of Groningen

### Solidariteit en het offer

Komter, Aafke

**IMPORTANT NOTE:** You are advised to consult the publisher's version (publisher's PDF) if you wish to cite from it. Please check the document version below.

*Document Version*

Publisher's PDF, also known as Version of record

*Publication date:*

2004

[Link to publication in University of Groningen/UMCG research database](#)

*Citation for published version (APA):*

Komter, A. (2004). *Solidariteit en het offer*. s.n.

#### **Copyright**

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

The publication may also be distributed here under the terms of Article 25fa of the Dutch Copyright Act, indicated by the "Taverne" license. More information can be found on the University of Groningen website: <https://www.rug.nl/library/open-access/self-archiving-pure/taverne-amendment>.

#### **Take-down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

*Downloaded from the University of Groningen/UMCG research database (Pure): <http://www.rug.nl/research/portal>. For technical reasons the number of authors shown on this cover page is limited to 10 maximum.*

## **Solidariteit en het offer**

*Aafke Komter*

Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar  
'Vergelijkende studies van maatschappelijke solidariteit' aan de Universiteit Utrecht op  
vrijdag 24 januari 2003

## **Inhoudsopgave**

Inleiding

1. Veranderingen in hedendaagse solidariteit
  - Civiele solidariteit*
  - Traditionele vormen van solidariteit*
  - Lokale en globale solidariteit*
2. Negatieve aspecten en gevolgen van solidariteit
  - Interne en externe gevaren*
3. Solidariteit en het offer
  - Erkenning van de ander*
  - Sociale afstand*
  - Motieven van solidariteit*
  - Wederkerigheid: de gift en het offer*

Dankwoord

Literatuur

## Inleiding<sup>1</sup>

Wie het woord solidariteit intypt in Google's zoekmachine op het internet, krijgt binnen 67 seconden maar liefst 1.070.000 hits. De eerste twintig volstaan om de belangrijkste associaties met het begrip in beeld te krijgen: socialisme, feminisme, vakbonden en strijdlieden. Ik zal u vanmiddag niet trakteren op actieprogramma's of het zingen van de Internationale, maar het begrip solidariteit gebruiken zoals de klassieke sociologen in de negentiende eeuw dat deden, namelijk als datgene wat mensen samenbindt, het sociale cement van de samenleving. Sociologen als Comte, Durkheim en Simmel vroegen zich toentertijd af wat de gevolgen zouden zijn van de grootschalige veranderingprocessen – industrialisering, urbanisering, individualisering, om er maar enkele te noemen – voor de aard en de sterkte van sociale bindingen. In onze tijd zien we een vergelijkbare zorg om het lot van solidariteit en sociale cohesie. Ook in de huidige tijd zijn er allerlei sociaal-culturele en economische ontwikkelingen gaande die van invloed zijn op de onderlinge banden tussen mensen en op de manieren waarop ze daaraan uitdrukking geven.

Een veelgehoorde zorg rondom hedendaagse solidariteit is dat deze op de terugtocht zou zijn. Een tweede, minder bekende zorg betreft de negatieve aspecten en gevolgen van solidariteit. Solidariteit is niet alleen maar het warme en vriendelijke begrip waarvoor we het meestal houden. Er bestaat een sinister verband tussen solidariteit, opoffering en slachtoffers, zoals ik zal betogen. Is solidariteit op de terugtocht? Wat zijn de condities waaronder solidariteit positieve dan wel negatieve gevolgen heeft? Dat zijn de twee vragen waarop ik vanmiddag een antwoord zal proberen te geven. Ik zal dat doen aan de hand van een beknopte inventarisatie van hedendaagse solidariteit en een rondgang langs de sociaal-wetenschappelijke theorieën over solidariteit.

## 1 Veranderingen in hedendaagse solidariteit

Het is onmiskenbaar dat processen van individualisering, globalisering en groeiende diversiteit van de bevolkingssamenstelling gevolgen hebben voor de wijze waarop solidariteit gestalte krijgt in onze hedendaagse samenleving. Moderne individuen zouden behept zijn met een steeds egoïstischer wensenpatroon en cynischer, kortzichtiger en onverschilliger geworden zijn ten aanzien van lange-termijndoelen in het leven (Bauman 2001; Misztal 2001). Zoals Dorien Pessers het onlangs in haar oratie zei: de burger is een veeleisend kind geworden, dat zelf over zijn eigen leven wil beschikken en niet meer in staat is zijn eigen belang tegen het algemene belang af te wegen.<sup>2</sup> Ook Gabriël van den Brink (2002) wijst in een recent WRR-rapport op de gestegen eigenwaarde en het afgenomen vermogen tot inschikking van moderne burgers.

Als gevolg van veranderingen in de sfeer van familie en gezin en in de individuele levenslopen van mensen zijn sociale relaties onzekerder, vluchtiger en onvoorspelbaarder geworden (Beck 1986). Maar ook de menselijke identiteit heeft zijn vroegere stabiliteit, zekerheid en continuïteit verloren (Bauman 1997). Er lijkt een dubbele ontwikkeling gaande te zijn sinds de zestiger jaren. Enerzijds is er sprake van een innerlijke desoriëntatie en een groeiende onzekerheid over de eigen identiteit, anderzijds zijn mensen steeds assertiever geworden. Deze gestegen eigenwaarde van moderne burgers is tot stand gekomen onder invloed van een aantal ontwikkelingen die zich de laatste drie tot vier decennia hebben voorgedaan, aldus Van den Brink (2002). De gestegen welvaart maakte een grotere

---

<sup>1</sup> Ik dank Maarten Prak, Wilma Vollebergh en Mirjam van Leer voor hun commentaar op de mondelinge versie van deze oratie. De tekst van dit boekje is uitgebreider dan de uitgesproken oratie.

<sup>2</sup> NRC Handelsblad 5 oktober 2002, *Tegen de tirannie van het persoonlijke*.

bewegingsvrijheid mogelijk: niet alleen meer vierkante meters per huis, maar ook meer geografische mobiliteit, meer autobezit en vliegverkeer. Hiërarchische verhoudingen maakten plaats voor meer gelijkwaardige omgangsvormen en de vroegere nadruk op gezag en autoriteit werd steeds meer vervangen door een ideologie van emancipatie en zelfontplooiing. De stijging van het gemiddelde onderwijsniveau bracht een toename van intellectueel kapitaal met zich mee. De daling van het kindertal zorgde ervoor dat er in principe meer tijd per kind beschikbaar kwam voor zorg en individuele aandacht, zodat ook het sociale en affectieve kapitaal toenam (Van den Brink 2002). Soms leidde dit tot schromelijke verwenning, maar ook tot gestegen verwachtingen en hogere eisen die men aan het leven stelt.

De versterking en vergroting van het ego van moderne burgers leidt in sommige gevallen tot een vorm van narcisme, waarbij de geringste verstoring van de eigen leefwereld wordt opgevat als een enorme persoonlijke krenking (Lasch 1979). Mensen die zichzelf als maatstaf nemen en de buitenwereld als een verlengstuk van zichzelf zien, zijn gevoeliger geworden voor inbreuken op hun onmiddellijke behoeftebevrediging.<sup>3</sup> Hun tolerantie voor minieme ‘ongemakken’ in het publieke leven is afgenomen: moeten wachten voor een loket of een rood licht, of je kaartje moeten laten zien in de trein kan al ervaren worden als een persoonlijke krenking, en daardoor een reden zijn voor agressief gedrag.

Helaas beschikken we niet over longitudinale gegevens om deze veronderstellingen hard te maken. Wel blijkt uit een SCP-bevolkingsonderzoek uit 1997 dat mensen eigenschappen als zelfstandigheid en opkomen voor jezelf belangrijker vinden dan je kunnen verplaatsen in anderen en met anderen kunnen samenwerken (SCP 2002: 60). Gevoegd bij de vele krantenberichten en speciale nummers van weekbladen over publieke onbeschoftheid<sup>4</sup> kunnen we met enige voorzichtigheid concluderen dat de behoefte aan persoonlijke erkenning en bevestiging een overheersende motivatie is geworden onder veel burgers, waardoor ruimte voor de erkenning van anderen mogelijk in het gedrang komt.

Moderne westerse samenlevingen zijn in toenemende mate multicultureel en divers in termen van etniciteit, seksuele voorkeuren, religieuze opvattingen en culturele waarden. Het geïndividualiseerde zelf ziet zich enerzijds geconfronteerd met een toenemende instabiliteit en onzekerheid, maar ervaart anderzijds een sterke neiging de eigen identiteit te bevestigen ten koste van andere identiteiten (Bauman 2001). De groeiende onzekerheid van moderne burgers maakt dat de aanwezigheid van de vele ‘vreemdelingen’ die als vluchtelingen of immigranten de westerse wereld binnenkomen als politiek bedreigend wordt ervaren.

Globalisering, de groeiende verbondenheid van de wereld, omvat veel domeinen, waarvan de elektronische transformatie van communicatie en informatie een van de belangrijkste is. Het feit dat informatie onmiddellijk beschikbaar is over de hele aardbol heeft enorme consequenties. De vroegere kleinschalige gemeenschappen werden tot stand gebracht en in stand gehouden doordat er een kloof bestond tussen de mogelijkheid van bijna onmiddellijke communicatie *binnen* de gemeenschap en de enorme hoeveelheid tijd en inspanning die nodig was om informatie *tussen* de gemeenschappen uit te wisselen. Tegenwoordig heeft communicatie binnen de gemeenschap geen voordeel meer boven uitwisseling tussen gemeenschappen, omdat beide gelijktijdig en onmiddellijk kunnen plaatsvinden. In traditionele samenlevingen werden conflicten letterlijk eigenhandig uitgevochten, in zaken van rechtvaardigheid gold oog om oog, tand om tand, het gesprek was face-to-face, vriendschap was arm in arm, en solidariteit was een zaak van schouder aan

---

<sup>3</sup> In een artikel in de Volkskrant van 22 mei 1999, *Wie de buitenwereld minacht, vindt geweld gewoon*, betoogde ik dat er een continuïteit is tussen zinloos geweld en vormen van alledaagse agressie en normoverschrijdingen in de openbare sfeer; de gemeenschappelijke achtergrond is het onvermogen grenzen te trekken tussen zelf en ander, waardoor de omringende wereld als één groot verlengstuk van het zelf wordt gezien.

<sup>4</sup> Gabriël van den Brink, Volkskrant 29 september 2001; Vrij Nederland 19 jan. 2002, *De onbeschoftheid beu*; NRC Handelsblad 5 okt. 2002, *Iedereen is stout*.

schouder (Bauman 1998: 17). Met de opkomst van de middelen om deze interacties verder te laten reiken dan het directe bereik van oog en arm, is dat alles fundamenteel veranderd.

Een paradoxaal gevolg van de wereldwijde netwerken die de globalisering op gang heeft gebracht is dat bepaalde vormen van onmiddellijke wederkerigheid verminderd zijn in de zin dat recht, oorlog en democratie niet meer in directe interacties tussen mensen tot stand worden gebracht, maar dat tegelijkertijd een nieuw soort onmiddellijke, virtuele wederkerigheid over de lange afstand is ontstaan als gevolg van de ‘netwerksamenleving’ (Castells 1996).

Welke veranderingen in hedendaagse vormen van solidariteit hebben zich nu onder invloed van deze ontwikkelingen voorgedaan? Om deze vraag te kunnen beantwoorden maak ik een onderscheid tussen een aantal hoofdvormen van solidariteit; allereerst civiele solidariteit, ofwel de solidariteit die betrekking heeft op de onderlinge omgangsvormen in de publieke sfeer; verder de meer traditionele vormen van solidariteit, zoals die van kerk, buurt en familie, en tot slot enkele nieuwe vormen van lokale en globale solidariteit.

### *Civiele solidariteit*

Met hedendaagse solidariteit is het niet best gesteld. Dat blijkt niet alleen uit de gemengde nieuwsberichten in de krant, maar is ook statistisch aantoonbaar. Zo blijkt uit cijfers van het Ministerie van Binnenlandse zaken dat tussen 1990 en 1999 het aantal mensen dat is geverbaliseerd wegens doorrijden na een ongeluk verdubbelde.<sup>5</sup> We kunnen slechts gissen naar de motieven van de daders: gebrek aan consideratie met het slachtoffer en alcoholmisbruik zijn voor de hand liggende kandidaten, maar het feit dat de pakkans betrekkelijk gering is speelt vermoedelijk ook mee. Ik verwees eerder al naar de vele klachten over publieke onbeschoftheid. Mensen zouden steeds minder bereid zijn elkaar in de publieke sfeer respect te betonen en hun eigen directe belangen en behoeften steeds vaker voor laten gaan. Nu is de vrees voor morele en andere achteruitgang van alle tijden. Zo ging het volgens Plato in de vierde eeuw voor Christus al bergafwaarts met het onderwijs, en ook de achteruitgang in gemeenschapsnormen is veelvuldig betreurd. De socioloog Michael Schudson (2000) liet voor Amerika zien dat de door velen veronderstelde achteruitgang in burgerschap maar zeer ten dele opgaat; op een aantal dimensies van burgerschap is juist een toename te zien. Om met de Amerikaanse historicus Thomas Bender te spreken: hoe vaak kan de beschaving eigenlijk teloorgaan?<sup>6</sup> Maar toch...

Van oudsher verwees de term beschaving naar het zelfbeeld van de Europese hogere klassen in relatie tot andere groeperingen die als eenvoudiger en primitiever werden beschouwd. Beschaving werd gezien als het voorrecht van de elite, en beschaafd gedrag als het onderscheidende kenmerk van de hogere sociale klassen. In de negentiende en de eerste decennia van de twintigste eeuw waren degenen die zich aan de onderkant van de samenleving bevonden – de armen en werklozen – het voorwerp van beschavingsoffensieven. Tegen deze achtergrond is het begrijpelijk dat in de zestiger jaren het praten over beschaving al gauw gezien werd als snobistisch of reactionair. Met het toenemen van de democratisering en de opkomst van een meer informele levensstijl in de afgelopen decennia heeft het begrip beschaving in de betekenis van ‘beschaafd gedrag’ zijn elitaire betekenis verloren. Het begrip beschaving kwam te staan voor ‘de beschaafde bejegening van anderen en respect voor hun gevoeligheden’ (Misztal 2001: 72).

---

<sup>5</sup> NRC Handelsblad 27 april 2002, *Steeds vaker rijden automobilisten door na een ongeval en steeds minder daders worden gepakt*.

<sup>6</sup> ‘How many times can community collapse in America?’ (Bender: 1978: 46).

Tegenwoordig is er een toenemende bezorgdheid rondom ‘beschaving’ merkbaar.<sup>7</sup> Nu zijn uitspraken over een veronderstelde afname van beschaving om verschillende redenen problematisch. Allereerst is er het definitieprobleem: wat geldt precies als beschaving of als een gebrek daaraan? Ten tweede is er een meetprobleem. Het is in veel gevallen zeer moeilijk om met zekerheid te kunnen weten of bepaalde gedragingen toe- of afnemen, omdat het ons ontbreekt aan vergelijkingsmaatstaven uit eerdere perioden (Wolfe 2000). In de derde plaats is er een probleem van generalisatie: op basis van anekdotische informatie over specifieke gedragingen worden generalisaties gemaakt naar de heersende toestand in de samenleving. Met geklaag over de morele kwaliteit van de moderne samenleving kom je al gauw op één lijn te verkeren met conservatieve cultuurcritici, wier opvattingen je verder niet deelt. Bovendien loop je met een achteruitgangsgeloof het gevaar andere ontwikkelingen van een kwalitatieve, in plaats van een kwantitatieve aard over het hoofd te zien. Solidariteit kan in zijn aard veranderen, terwijl er van achter- of vooruitgang geen sprake is. Er is dus zeker wat voor te zeggen om, zoals Alan Wolfe voorstelt, het woord ‘afname’ maar helemaal in de ban te doen.<sup>8</sup>

In de Engelstalige literatuur neemt het begrip ‘civility’ een belangrijke plaats in. Eén van de betekenissen van ‘civility’ – goede manieren, beleefdheid – gaat terug op het werk van Norbert Elias over het civilisatieproces in westerse samenlevingen (1978). Hij liet zien dat deze betekenis zijn oorsprong heeft in de middeleeuwse hoffelijkheid, het gedrag dat aan het hof was vereist. In de loop van het civilisatieproces werden de vroegere externe sociale beperkingen getransformeerd in zelfbeperking en zelfregulatie van spontane impulsen. Zelfcontrole is dus een belangrijk aspect van ‘civility’, naast het aspect van goede manieren. ‘Civility’ heeft echter behalve de nogal oppervlakkige betekenis van hoffelijkheid en goede manieren ook meer fundamentele betekenissen (zie Dekker 2000, voor een gedetailleerd overzicht). Zo ziet Edward Shils (1991) ‘civility’ als een wezenlijke deugd die inhoudt dat we anderen, ook onze tegenstanders, beschouwen als leden van dezelfde gemeenschap met wie we rekening moeten houden. Het onderschikken van het eigenbelang aan het gemeenschappelijk belang is in deze opvatting van ‘civility’ een belangrijk element. Ook volgens de meer recente formulering van McClellan (2000: 82) houdt ‘civility’ in dat de menselijkheid van zowel zelf als ander wordt erkend en dat men vanuit een besef van onderlinge afhankelijkheid bereid is tot gemeenschappelijkheid met de ander. Op deze manier opgevat is het concept ‘civility’ nauw verwant met solidariteit.<sup>9</sup> De erkenning van minimale waardigheid van alle burgers is een belangrijke basis voor deze opvatting van ‘civility’ (Straus 2000).<sup>10</sup>

Vanwege de gelijkenis tussen de concepten ‘civility’ en solidariteit gebruik ik in het vervolg het begrip ‘civiele solidariteit’ dat de volgende vier kenmerken omvat: 1. zelfbeperking, controle van spontane impulsen en van het verlangen naar onmiddellijke behoeftebevrediging; 2. goede manieren, niet onbeschoft zijn; 3. erkenning en bejegening van andere mensen als medeburgers; 4. de bereidheid om privé-belangen aan publieke belangen te

---

<sup>7</sup> ‘Civil society’, modern burgerschap en respect voor medeburgers zouden op de terugtocht zijn. In Amerika wordt de achteruitgang in gemeenschapszin en beschaving bijvoorbeeld betreurd door Bellah et al. (1985), Bennett (1993), Carter (1998) en meer recent Lane (2000) en Putnam (2000).

<sup>8</sup> ‘Indeed, (...) one is attempted to want the word *decline* banished from the literature. At least among social scientists, notions of decline cause a reversal of the proper way to examine a hypothesis.’ (Wolfe 2000: 129-130). Inderdaad is het een heel gangbare strategie van politieke commentatoren (onder wie sociale wetenschapsbeoefenaars) om eerst een of andere waarheid aan te nemen en dan pas ondersteunende informatie te gaan zoeken.

<sup>9</sup> Verschillende auteurs zien ‘civility’ als een vorm van solidariteit die gestalte krijgt in concrete lokale settings waarin burgers met elkaar omgaan (Cahoone 2000; Straus 2000; Misztal 2001).

<sup>10</sup> ‘Civility in civil society means regarding others as members of the same inclusive collectivity and respecting them as such. Even one’s enemies must be included in this same moral universe. In addition, civility describes the conduct of a person who has a concern for the good of the whole society.’ (Straus 2000: 230)

onderschikken. Als je solidariteit zo opvat wijst een reeks gedragingen inderdaad op een achteruitgang in één of een combinatie van de betekenissen. De toename van publiek geweld is misschien de beste illustratie. Net als in de meeste andere Europese landen wijzen de statistische gegevens in Nederland onmiskenbaar op een toename in crimineel geweld gedurende de afgelopen decennia (SCP-Rapport 2000). Twee decennia na 1975 is het aantal geweldsmisdrijven met een factor drie toegenomen; ook mishandeling vertoont een snelle toename in dezelfde periode. Vooral geweld door jeugdige daders is toegenomen. Vandalisme verviervoudigde tussen 1975 en 1995 (Van den Brink 2001). Het aantal vernielingen is sinds 1990 toegenomen, zowel in de beleving van burgers zelf (de slachtofferenquêtes) als in de politieregistraties. Er is meer agressie op scholen, in het openbaar vervoer, bij de huisarts en aan de balie van de sociale dienst.

Een relatief nieuw fenomeen dat met de snelle verspreiding van de mobiele telefoon te maken heeft, is de gewoonte om op onnodig luide toon privé-gesprekken in de publieke ruimte te voeren, bijvoorbeeld in treinen of andere openbare ruimtes, waardoor men andere mensen belemmert in hun stilzwijgende bezigheden zoals slapen, nadenken of lezen. Hoewel veel minder agressief dan de eerder genoemde voorbeelden wijst deze gewoonte niettemin ook op een gebrek aan civiele solidariteit, zoals we die eerder gedefinieerd hebben: er wordt geen rekening gehouden met de persoon en mogelijke behoeften van de ander. Een andere aanwijzing voor afnemende civiele solidariteit is het gebrek aan respect in de omgang met de publieke ruimte als zodanig: rommel en vuilnis achterlaten in parken en op straat in plaats van de vuilnisbak te gebruiken, urineren in het openbaar in plaats van in de daartoe bestemde publieke voorzieningen, om een paar voorbeelden te noemen. In veel grote steden zijn de tekenen van vervuiling, vernieling en verwaarlozing van de publieke ruimte duidelijk zichtbaar.

Nadrukkelijk moeten dit alles worden gezien in de historische context van de tweede helft van de twintigste eeuw. De veronderstelde afname van civiele solidariteit heeft slechts betrekking op de periode sinds de vijftiger jaren van de vorige eeuw. We moeten ons bepaald geen illusies maken over civiele solidariteit in vroeger eeuwen, toen roversbenden het platteland onveilig maakten en steden evenmin het toonbeeld van veiligheid en netheid waren.

### *Traditionele vormen van solidariteit*

Aan de borreltafel wordt de teloorgang van de civiele solidariteit vaak verklaard uit het verdwijnen van traditionele vormen van solidariteit. Wat daar ook van waar moge zijn, zeker is dat de bindende kracht van *kerk, familie en buurt* – bronnen van traditionele solidariteit bij uitstek – in de loop van de vorige eeuw geleidelijk aan verminderd is. Religie is van oudsher een belangrijke bron van sociale binding, maar sinds 1960 is er in Nederland een versneld proces van ontkerkelijking gaande. In 1960 noemde 24% van de Nederlandse bevolking zich onkerkelijk, maar rond de eeuwwisseling was dit gestegen tot 60% (SCP 1998; SCP 2002). Er zijn weliswaar nieuwe vormen van spiritualiteit en geloof opgekomen, maar die zijn vaak individueler en oefenen een geringere groepsdruk uit dan de vroegere vormen van religie.

De mate waarin van oudsher wederzijdse steun werd uitgewisseld binnen families en buurten is de laatste twee eeuwen zeker minder geworden (Hareven 1995). Toch heeft familiesolidariteit, in het bijzonder intergenerationele solidariteit, nog steeds een stevige basis. In veel Europese landen is een meerderheid van de bevolking nog steeds van mening dat jongeren, financieel of anderszins, moeten bijdragen aan een fatsoenlijke levensstandaard voor ouderen (Walker 1996; Dykstra 1998). Vergelijkende studies, zowel in Amerika als in Europa, laten zien dat de afgelopen decennia ook geen duidelijke achteruitgang is opgetreden in de daadwerkelijke intergenerationele solidariteit, de hulp die aan leden van de oudere generatie wordt geboden (Bengtson 2001; Hareven 1995). Ongeveer 10% van alle Europese volwassenen tussen de 35 en 64 biedt dagelijks onbetaalde zorg aan leden van ouderen



generaties (Dykstra 1997). Meer in het algemeen is volgens recente cijfers van het SCP tussen 1979 en 1999 geen sprake van een substantiële afname van ontvangen *informele hulp* (SCP 1994; SCP 2002), hoewel dit wel verwacht werd als gevolg van de gestegen arbeidsparticipatie van vrouwen. Ook het aantal mensen dat *vrijwilligerswerk* doet blijft al decennia lang stabiel (SCP 1998); tussen een kwart en een derde van alle Nederlandse volwassenen doet een of andere vorm van vrijwilligerswerk.

De abstracte en anonieme solidariteit van het *geven aan liefdadigheid* en het *lidmaatschap van humanitaire organisaties* neemt toe in ons land. Solidariteit in de vorm van het geven van geld aan goede doelen vertoont sinds 1974 een vrijwel voortdurend stijgende lijn. Halverwege de jaren negentig werd door particuliere huishoudens ruim 3,5 miljard gulden geschonken aan goede doelen (Th. Schuyt 2001). Nu zijn mensen natuurlijk steeds meer gaan verdienen, maar ook als aandeel van het bruto nationaal inkomen is de geldelijke bijdrage gestegen. Het geld gaat vooral naar gezondheidszorg en medisch onderzoek, internationale hulp en natuur en milieu. Slechts 7% van de bevolking in Nederland geeft nooit aan enig goed doel. Ook zijn mensen steeds vaker *lid of donateur van humanitaire organisaties*, bijvoorbeeld Amnesty International, Artsen zonder Grenzen en Greenpeace. (SCP 1998).

De politieke betrokkenheid van Nederlandse burgers vertoont een dubbele tendens. Aan de ene kant nam het lidmaatschap van traditionele organisatiekaders als politieke partijen en vakbonden lange tijd af – het schijnt op dit moment weer toe te nemen – en gingen Nederlanders minder vaak stemmen, al lijkt ook deze tendens zich recentelijk weer te keren. Terwijl in 1965 nog 9,7% van de burgers lid was van een politieke partij, was dit aandeel in 1996 gezakt naar 2,4% (SCP 1998). Begin jaren tachtig was 39% van de bevolking lid van een vakbond, eind jaren negentig is dit 30% (SCP 2000). Aan de andere kant geven burgers juist aan dat hun politieke belangstelling is toegenomen. Steeds meer mensen keuren buitenparlementaire acties goed en de instemming met bepaalde democratische vrijheden is toegenomen (Van den Brink 2002). *Politieke solidariteit* zoals die tot uitdrukking komt in handtekeningenacties, of het deelnemen aan een actiegroep of demonstratie is sinds 1977 toegenomen (Dekker 2002). Ook collectieve solidariteitsmanifestaties zonder expliciet politiek doel komen regelmatig voor en nemen wellicht zelfs toe: denk aan het massale vertoon van rouw en woede na de dood van Pim Fortuyn en de stille marsen ter nagedachtenis van de slachtoffers van zinloos geweld. Recent nog liepen 17.000 burgers mee in een tocht ter nagedachtenis van René Steegmans, die zijn oproep tot respect voor een oudere vrouw met de dood moest bekopen. Hedendaagse burgers zijn dus niet zozeer minder maatschappelijk geëngageerd geworden, maar uiten hun engagement op een andere manier dan vroeger (De Hart 1999; Van den Brink 2002).

### *Lokale en globale solidariteit*

Een betrekkelijk nieuwe vorm van lokale solidariteit is het Local Exchange Trade System, of LETS. LETS is een systeem van uitwisselingsnetwerken, waarvan de deelnemers diensten en goederen uitwisselen zonder elkaar geld te betalen. In plaats daarvan kan men ‘verdienen’ en ‘betalen’ door middel van een puntenstelsel. Het systeem is voor het eerst ontwikkeld in Canada in 1983 en heeft zich sindsdien wereldwijd verspreid. In Europa begon LETS voor het eerst in Engeland in de negentiger jaren van de vorige eeuw. Aan het begin van het nieuwe millennium waren er in Engeland ongeveer vijfhonderd systemen werkzaam, terwijl er in Nederland in het jaar 2000 ongeveer honderd systemen effectief zijn die elk bestaan uit twintig tot vijftig deelnemers. Nederlands onderzoek laat zien dat binnen elk systeem jaarlijks driehonderd transacties plaatsvinden en 10800 eenheden worden uitgewisseld (Hoeben 2000). Wederkerigheid – of uitgestelde wederkerigheid – is een essentieel element in LET-systemen: ik doe iets voor jou en ook al doe jij niet direct iets voor mij terug, ooit zal iemand op een

bepaald moment in de toekomst iets voor mij terugdoen. De LETS-ideologie benadrukt de gelijkennis met vriendschapsrelaties en vrijwilligerswerk: ook daar gaat het om uitgestelde wederkerigheid. Het idee van het versterken van gemeenschap door goederen en diensten uit te wisselen is cruciaal voor LETS: uitwisseling bevordert sociale verbondenheid en stimuleert het gemeenschapsgevoel waarvan men bang was dat het in de moderne samenleving op zijn retour zou zijn. Wederkerigheid, solidariteit en verbondenheid zijn sleutelwoorden in LETS.

Andere relatief nieuwe vormen van lokale solidariteit zijn initiatieven tot wederzijdse hulpverlening van lotgenoten, met als meest bekend voorbeeld homoseksuelen die Aids-patiënten helpen, het buddysysteem. Voormalige psychiatrisch patiënten, delinquenten, gehandicapten of chronisch zieken helpen anderen die hetzelfde lot delen. De lotsverbondenheid en de gedachte van wederkerigheid vormen de motivatie voor hun solidariteit (Komter 2000). Weer een andere vorm van solidariteit, ook gebaseerd op wederkerigheid, zien we in de wijken van sommige grote steden in ons land, waar de lokale autoriteiten projecten hebben gestart ter verbetering van het leefklimaat. Door de condities te scheppen waardoor burgers in staat gesteld worden te investeren in de kwaliteit van hun onmiddellijke leefomgeving hoopt men de onderlinge wederkerigheid en solidariteit onder burgers te bevorderen. Zo is in Rotterdam een project 'Stadsetiquette' geïnitieerd dat openbare hoffelijkheid en wederzijds respect wil bevorderen. In Gouda heeft men de 'tien Goudse stadsregels' ontworpen met hetzelfde oogmerk.

Ook zijn er nieuwe vormen van globale solidariteit. De moderne communicatiemiddelen hebben bijgedragen aan het ontstaan van transnationale of 'globale' sociale bewegingen, vormen van transnationale samenwerking (Smith et al. 1997; Cohen en Rai 2000). Voorbeelden zijn internationale niet-gouvernementele organisaties, het WereldNatuurfonds, en Vrienden van de Aarde. Er worden wereldtopconferenties gehouden over milieu, sociale ontwikkeling en bevolkingsvraagstukken. Op het internet creëren wereldwijde 'chat' en informatie-uitwisseling nieuwe allianties en vormen van samenwerking. Nieuwe belangengroepen tonen hun politieke of andere overtuigingen en programma's en doen een beroep op solidariteit. Vanwege de diversiteit en snelle ontwikkeling van deze nieuwe vormen van globale solidariteit is het onmogelijk een algemene indruk van de omvang ervan te geven, maar er zijn zonder enige twijfel ongeëvenaarde mogelijkheden ontstaan om nieuwe identificaties te vormen en nieuwe sociale banden aan te gaan.

Het antwoord op mijn eerste vraag – is solidariteit op de terugtocht? – luidt nu als volgt: solidariteit kent vele verschijningsvormen en het is dan ook onmogelijk om in algemene termen over een af- of toename ervan te spreken. Sommige vormen van traditionele solidariteit zijn afgenomen, andere zijn juist toegenomen en er zijn ook nieuwe vormen van solidariteit ontstaan. Het aantal nieuwe solidariteitsinitiatieven stemt hoopvol en vormt geen reden tot somberheid over hedendaagse solidariteit. Eén specifiek gebied van solidariteit geeft wel degelijk aanleiding tot zorg: civiele solidariteit, of de alledaagse solidariteit jegens andere mensen in de publieke sfeer. Dit is zeker geen gering probleem aangezien deze vorm van solidariteit in hoge mate bepalend is voor de leefbaarheid van het publieke domein en de kwaliteit van het maatschappelijk leven als zodanig.

## **2 Negatieve aspecten en gevolgen van solidariteit**

De meeste mensen beschouwen solidariteit als een positief begrip, waar je nauwelijks iets op tegen kunt hebben. Ze zien de meer negatieve en duistere aspecten van solidariteit gemakshalve over het hoofd. Er zijn risico's die groepssolidariteit van binnenuit bedreigen,

maar ook externe gevaren – risico's voor diegenen die niet deelnemen aan de solidaire groep als gevolg van het gedrag van de participerende groepsleden (Komter 2001).

#### *Interne en externe gevaren*

Interne risico's zijn bijvoorbeeld free-riding, conflicterende belangen binnen de groep (Ostrom 1995), gebrekkige samenwerking tussen groepsleden, de druk tot gelijkschakeling en conformeren: wie zijn hoofd boven het maaiveld uitsteekt wordt afgestraft. Dominante groepsnormen kunnen de individuele vrijheid van groepsleden bedreigen door hen van de omringende samenleving te isoleren.

Sterke loyaliteit jegens de eigen groepsleden kan er extern toe leiden dat gedragingen van niet-groepsleden als afwijkend of minderwaardig bestempeld worden. Interne groepssolidariteit bevat het potentieel om anderen groepen als vijandig te definiëren en met hen in conflict te treden. Conflicten met buitenstaanders kunnen op hun beurt de interne groepssolidariteit weer versterken, waardoor het conflict tussen beide groepen geïntensiveerd wordt (Wrong 1994). Solidariteit kan de informele hulpbronnen van groepsleden versterken maar het lidmaatschap van nieuwkomers belemmeren door hen de toegang tot deze hulpbronnen te ontfemen (Portes en Sensenbrenner 1993; Waldinger 1995). Sterke interne groepssolidariteit kan vanuit het gezichtspunt van de bredere samenleving disfunctioneel zijn: belangen van de gemeenschap als geheel kunnen gedwarsboomd worden door een sterk gevoelde interne solidariteit van de diverse subgroepen in die gemeenschap.

In veel gevallen zal een combinatie van interne en externe risico's optreden, zoals blijkt uit De Swaans (1988) historisch-sociologische studie naar de opkomst van collectieve solidariteitsarrangementen in veel Europese landen en de Verenigde Staten. Uit zijn analyse van de spontane associaties voor onderlinge financiële bijstand in geval van werkloosheid zoals die door Nederlanders in de negentiende eeuw gevormd werden, komt naar voren dat authentieke onderlinge solidariteit tegelijkertijd de kracht en de zwakte van deze vorm van collectieve zorg was. Enerzijds was homogeen lidmaatschap een bron van solidariteit, maar aan de andere kant bracht het een reeks nieuwe risico's met zich mee: tekort aan deskundigheid, onvoldoende controle, het ontbreken van vaste regels en procedures. Bovendien hadden de autonome collectieve regelingen de uitsluiting van minder bevoorrechte burgers tot gevolg. Solidariteit en uitsluiting zijn twee zijden van dezelfde medaille (Komter 1996a en b).

Terwijl de gegevens uit onze nationale surveys een betrekkelijk rooskleurig beeld oproepen als het gaat om informele zorg, blijken aan deze vorm van solidariteit enkele inherente tekortkomingen te kleven. Zoals bleek uit een studie naar materiële en niet-materiële geschenkenuitwisseling – zoals hulp en zorg – in Nederland (Komter en Schuyt 1993), zijn diegenen die veel geven ook degenen die veel ontvangen; dit is de positieve kant van wederkerigheid. De negatieve kant wordt duidelijk bij die categorieën mensen die niet in de sociale positie zijn om veel te geven: de (langdurig) werklozen en de ouderen; zij blijken tevens het minst te ontvangen. Wanneer iemands sociale en materiële condities zodanig zijn dat het moeilijk, zo niet onmogelijk is geworden om aan andere mensen te geven, dan ontvangt deze persoon navenant weinig. Solidariteit heeft dus duidelijk een selectieve kant. Mensen kiezen – bewust of onbewust – die sociale partners in hun giftrelaties, die 'aantrekkelijk' voor hen zijn, omdat ze verwachten van hen ooit iets terug te zullen ontvangen. Het principe van de reciprociteit neigt er dus toe diegenen te bevoordelen die toch al relatief veel krijgen, en die sociale groeperingen te benadelen die reeds in de zwakste posities zitten, het zogeheten 'Mattheus-effect' (Merton 1968).

Een ander voorbeeld van solidariteit als principe van uitsluiting komt naar voren uit een secundaire analyse van dezelfde onderzoeksgegevens (Komter en Vollebergh 2002). We onderzochten het relatieve belang van familiale solidariteit en solidariteit jegens vrienden

door te kijken welke categorieën respondenten de meeste hulp en zorg ontvingen. Het bleek dat ouders en overige familieleden samen meer dan twee keer zoveel hulp kregen als vrienden. Een andere bevinding was dat mensen zonder kinderen significant meer hulp en zorg gaven dan mensen met kinderen, vooral wanneer het ging om hulp en zorg voor familie en vrienden. Onze studie liet zien dat solidariteit in de vorm van het bieden van hulp en zorg een selectief karakter heeft: primaire en overige familie samen ontvangen meer hulp en zorg dan vrienden. Diegenen die weinig familierelaties hebben zijn duidelijk in het nadeel als het gaat om dagelijkse solidariteit in de vorm van hulp en zorg. In zijn boek *Good Natured* (1996) presenteert de primatoloog Frans de Waal overtuigende bewijzen voor deze selectiviteit, zowel bij mensen als veel diersoorten. De menselijke sympathie is niet onbeperkt en wordt het gemakkelijkst aan eigen familie en clan gegeven en slechts met tegenzin aan buitenstaanders, als dat al gebeurt.<sup>11</sup> Dit wordt in belangrijke mate verklaard door de bekende evolutieprincipes die vooral de bescherming en overleving van eigen familie en verwanten dienen.<sup>12</sup>

### 3 Solidariteit en het offer

Voor het antwoord op mijn tweede vraag – onder welke condities heeft solidariteit positieve dan wel negatieve gevolgen? – hebben we niet alleen inzicht nodig in de hiervoor geschetste negatieve kanten van solidariteit, maar moeten we ons ook verdiepen in het gedachtegoed van de klassieke sociologen en antropologen, die zich beiden hebben bezig gehouden met de vraag hoe sociale banden tussen mensen ontstaan. Het is opmerkelijk dat er tussen de antropologische en sociologische theorieën over solidariteit nauwelijks bruggen zijn geslagen. In zijn klassieke sociologische analyse beschreef Durkheim (1893) de verandering die solidariteit aan het eind van de negentiende en begin van de twintigste eeuw in de westerse samenleving onderging: van de solidariteit van de kleine, homogene gemeenschappen naar de op nieuwe samenwerkingsvormen gebaseerde solidariteit van de geïndustrialiseerde samenleving. In dezelfde periode deden antropologen gedetailleerde veldstudies naar de oorsprong van menselijke samenlevingen in uiteenlopende culturen: van Noord Amerikaanse Indianenstammen, Nieuw-Zeelandse Maoristammen, tot de bewoners van de Trobriand-eilanden. Terwijl de sociologen wezen op de gedeelde waarden en normen van mensen en de nieuwe vormen van onderlinge afhankelijkheid die de moderniserende samenleving met zich meebracht, vatten de antropologen solidariteit op als het gevolg van de patronen van wederkerigheid tussen individuen, ontstaan door de uitwisseling van geschenken en diensten.

Uit de antropologische en sociologische literatuur komen verschillende dimensies naar voren die van belang zijn voor een goed begrip van de verschillende vormen van solidariteit. Ik noem de vier belangrijkste: erkenning van de ander, sociale afstand, motieven voor solidariteit, en wederkerigheid.

#### *Erkenning van de ander*

De antropologische theorie van de gift is te beschouwen als een theorie over menselijke solidariteit (Douglas 1990). Sinds de verschijning van *Argonauts of the Western Pacific* van Malinowski (1922) en het beroemde *Essai sur le don* van Marcel Mauss (1923) weten we dat

---

<sup>11</sup> 'Human history furnishes ample evidence that moral principles are oriented to one's own group, and only reluctantly (and never even-handedly) applied to the outside world. Standing on the medieval walls of a European city, we can readily imagine how tightly life within the walls was regulated and organized, whereas outsiders were only important enough to be doused with boiling oil.' (De Waal 1996: 30)

<sup>12</sup> 'Kindness towards one's kin is viewed as a genetic investment, a way of spreading genes similar to one's own. Assisting kin thus comes close to helping oneself.' (De Waal 2001: 317).

het uitwisselen van geschenken het fundament is van menselijke samenlevingen. In het principe van wederkerigheid dat aan de uitwisseling van geschenken ten grondslag lag, is de morele basis voor het ontstaan van sociale banden, van solidariteit, vervat; de impliciete aanname is namelijk de erkenning van de ander als potentiële bondgenoot. Het sociale en culturele systeem dat aan archaische samenlevingen ten grondslag lag berustte op de wederzijdse aanvaarding van de andere persoon als partner in de uitwisseling van geschenken. Zonder herkenning en erkenning van de persoon en de identiteit van de ander is geen wederkerige uitwisseling mogelijk (Schwartz 1967). De onderliggende principes van moderne solidariteit lijken niet fundamenteel verschillend van de wederkerigheidsverwachtingen zoals die in premoderne samenlevingen bestonden.

Het belang van erkenning van de ander keert terug in de beschouwingen van zowel klassieke als hedendaagse denkers. Lang voordat George Herbert Mead (1934) erop wees dat ons zelf inherent sociaal van aard is en als een spiegel de meningen en houdingen van andere mensen weerkaatst, had Adam Smith in zijn boek *The Theory of Moral Sentiments* (1759) al beschreven hoe mensen een morele maatstaf leren ontwikkelen voor het beoordelen van hun eigen gedrag en gevoelens, namelijk door hun handelingen te vergelijken met die van andere mensen.<sup>13</sup> Door onszelf in te denken in de situatie van een eerlijke en onafhankelijke toeschouwer zijn we in staat een evenwichtig oordeel te vormen. Wederkerigheid is het gevolg van het je kunnen verplaatsen in de positie van een denkbeeldige ander; erkenning van die ander is daarbij een voorwaarde.<sup>14</sup>

Ook volgens Hannah Arendt (1978) is weerspiegeling van de pluraliteit van gezichtspunten van anderen in onze eigen geest de enige manier om te ontsnappen aan het smalle eigenbelang en de beperkingen van het eigen oordeel. Daarnaast biedt ze enkele krachtige waarschuwingen die betrekking hebben op de emoties waarop solidariteit soms berust. Compassie en medelijden met de maatschappelijke onderklassen zijn vaak belangrijke drijfveren voor revolutionaire bewegingen. In *On Revolution* (1963) geeft ze een fascinerende analyse van de rol van medelijden en solidariteit gedurende de Franse revolutie. De revolutionairen, Robespierre voorop, werden gedreven door medelijden met de massa's van arme en uitgebuite mensen, ze idealiseerden de armen en prezen hun lijden als een bron van deugd. Het medelijden van de revolutionairen werd een voorwendsel voor bruut geweld en eindigde in de meedogenloze vernietiging van de tegenstanders van de revolutie. De revolutionaire solidariteit was gebaseerd op een gebrek aan erkenning van anderen als menselijke wezens en van de pluraliteit van hun gezichtspunten.

Erkenning van de menselijkheid van zelf en ander is ongeveer hetzelfde als erkenning van de onderlinge afhankelijkheid van zelf en ander. De erkenning van menselijkheid betekent immers de erkenning van de behoeften die mensen hebben en van hun onderlinge afhankelijkheid bij de bevrediging van die behoeften. De psychologische ontwikkeling van het assertieve zelf waarover ik eerder sprak, staat op gespannen voet met het vermogen tot

---

<sup>13</sup> 'The principle by which we naturally either approve or disapprove of our own conduct, seems to be altogether the same with that by which we exercise the like judgments concerning the conduct of other people. We either approve or disapprove of the conduct of another man according as we feel that, when we bring his case home to ourselves, we either can or cannot sympathize with the sentiments and motives, which directed it. And, in the same manner, we either approve or disapprove of our own conduct, according as we feel that, when we place ourselves in the situation of another man, and view it, as it were, with his eyes and from his station, we either can or cannot entirely enter into and sympathize with the sentiments and motives which influenced it. We can never survey our own sentiments and motives, we can never form any judgment concerning them; unless we remove ourselves, as it were, from our own natural station, and endeavour to view them as at a certain distance from us.' (Smith 2002 [1759]:128)

<sup>14</sup> Ook Habermas (1989) en Honneth (1992) beschouwen wederkerigheid als een kwestie van erkenning. Identiteit is in hun visie het resultaat van processen van wederzijdse erkenning, en wederzijdse erkenning is een basisaanname die aan solidariteit ten grondslag ligt.

erkenning van de ander en van wederzijdse afhankelijkheid. De precare positie van civiele solidariteit is grotendeels te verklaren doordat de fundamentele voorwaarde ervoor – erkenning van de menselijkheid van de ander – aan erosie onderhevig lijkt te zijn.

### *Sociale afstand*

De erkenning van de menselijke waardigheid van de ander houdt direct verband met de volgende dimensie: sociale afstand. Volgens de klassieke antropologen hield de aard van de gift verband met de aard van de sociale relatie: hoe dichter bij in sociale afstand – familie, naasten – hoe belangeloziger de gift en hoe minder uitgesproken en diffuser de verwachting van wederkerigheid: ik geef aan jou, maar heb geen duidelijke verwachtingen over of en wanneer ik iets van je terugkrijg. Dit type wederkerigheid, door Sahlins (1972) ‘gegeneraliseerde wederkerigheid’ genoemd – zou kenmerkend zijn voor de relatie tussen ouders en kinderen. ‘Kindred goes with kindness’, zoals de negentiende-eeuwse antropoloog Tylor zei: verwantschap gaat samen met vriendelijkheid. In relaties met onbekenden is de kans op een door een of ander persoonlijk nut of eigenbelang ingegeven gift groter (Malinowski 1922). Daartussenin ligt de ‘gebalanceerde wederkerigheid’ waarbij giften vanuit een gelijkheidsmotief worden gegeven: ieder geeft en ontvangt en niemand wordt er beter of slechter van.

Ook de klassieke socioloog Georg Simmel (1908) hield zich bezig met de vraag hoe sociale afstand van invloed was op solidariteit. In zijn visie zou solidariteit onder invloed van de toegenomen individualisering van karakter veranderen. Naarmate de traditionele vormen van gemeenschap hun bindende kracht verliezen, zullen mensen steeds beter in staat zijn hun medemensen te zien als representanten van de menselijke soort als zodanig en minder als vertegenwoordigers van een bepaalde groep of cultuur. In Simmels visie zou het individualiseringsproces ertoe leiden dat we ons met steeds minder nabije individuen of groepen zouden identificeren; de nieuwe solidariteit zou grotere collectiviteiten omvatten en abstracter van aard worden.

Solidariteit is inderdaad globaal en abstract geworden, zoals we hebben gezien. Wereldwijde netwerken en belangengroepen en nieuwe globale solidariteitsbewegingen, de bereidheid om aan goede doelen te geven en lid te worden van humanitaire organisaties lijken Simmels ideeën over de opkomst van abstracte solidariteit te bevestigen. Nu is abstracte solidariteit ‘gemakkelijker’ dan concrete solidariteit in de vorm van hulp en zorg voor andere mensen, omdat je minder direct wordt geconfronteerd met de gevolgen van armoede, ziekte of honger. Het invullen van een bankcheque voor een goed doel vraagt minder persoonlijke identificatie en minder inspanning dan het zorgen voor een ziek familielid. Er dreigt geen directe ramp wanneer een lid van een wereldwijd netwerk niet aan zijn verplichtingen voldoet. De anonimiteit van globale solidariteit is tegelijkertijd haar kracht en haar zwakte. Het ontbreken van directe persoonlijke verantwoordelijkheid en het lage niveau van persoonlijke en emotionele betrokkenheid vergemakkelijken de mobilisering van grote aantallen mensen en de snelle groei van zulke netwerken, maar reduceren solidariteit tot de uitwisseling van informatie en bewustwording, of een simpele donatie. Zo’n ‘dunne’ solidariteit, zoals Turner en Rojek (2001) het noemen, kan de ‘dikke’ solidariteit die berust op persoonlijke verantwoordelijkheid en betrokkenheid tussen mensen nooit evenaren.

Maar de ‘dikke’ solidariteit zoals die tussen familie en naasten plaatsvindt heeft ook een schaduwzijde die zichtbaar wordt in de selectiviteit van solidariteit, zoals we eerder hebben gezien. Hedendaagse vormen van solidariteit zijn een interessante mengeling van ‘dik’ en ‘dun’, elk met hun eigen sterke en zwakke punten.

### *Motieven voor solidariteit*

In de klassieke sociologische theorieën werden als mogelijke motieven voor solidariteit zowel gevoelsmatige en normatieve, als ook meer op eigenbelang gerichte, instrumentele en utilitaire overwegingen genoemd. Een voorbeeld van het eerste type motieven is de gevoelsmatige betrokkenheid van mensen op hun familie en naasten; solidariteit gebaseerd op eigenbelang wordt bijvoorbeeld zichtbaar in de collectieve arrangementen van de verzorgingsstaat: collectief bijdragen is in het belang van elk afzonderlijk individu. In moderne solidariteitstheorieën (bv. Mayhew 1971; Hechter 1987; Coleman 1986; 1990; Etzioni 1988) heeft zich een merkwaardige splitsing in motieven voorgedaan: tegenwoordig is het ofwel affectie, gedeelde waarden en normen, ofwel rationele keuze en eigenbelang (Komter, Burgers en Engbersen 2000). Van oudsher bieden de antropologen een veel breder inzicht in mogelijke solidariteitsmotieven. Een opvallend verschil tussen de antropologische en sociologische theorie is de aandacht van de antropologen voor het principe van geven en ontvangen, waarbij iedereen ongeveer in gelijke mate geeft. De beste illustratie van de enorme betekenis van dit gelijkheidsmotief is nog steeds te vinden in de antropologische literatuur over giftuitwisseling. Uit Malinowski's beschrijving van het *Kula*-ritueel, de ceremoniële geschenkenuitwisseling onder de bewoners van de Trobriand-eilanden bij Nieuw-Guinea, blijkt dat het merendeel van de transacties tussen de inwoners van deze eilanden van het gelijkheidstype is. Ook in de westerse samenleving is het meest gangbare patroon dat een gift gevolgd wordt door een min of meer gelijke tegengift (Komter en Schuyt 1993). De onderliggende motivatie is in Mauss' termen *do ut des*, ik geef opdat jij teruggeeft. Dit is tevens de basis voor de talrijke vormen van onderlinge hulp en vormen van lokale solidariteit die hiervoor werden besproken. Misschien is het feit dat dit type solidariteit zo 'normaal' is de reden dat het zo weinig aandacht heeft gekregen in de sociologische literatuur.

Een ander belangrijk motief waarvoor juist antropologen oog hadden is macht. Zo lieten zowel Mauss (1923) als Lévi-Strauss (1949) zien welke rol het machtsmotief bij de uitwisseling van geschenken kon spelen: geschenken kunnen niet alleen dienen om het persoonlijk prestige of de status van de gever te onderstrepen, maar ook om de andere partij afhankelijk te maken, te vernederen of te domineren. Later werden deze inzichten uitgewerkt door de socioloog Gouldner (1960) in zijn beroemde artikel 'The norm of reciprocity', maar antropologen waren hem duidelijk voor geweest. Het is evident dat macht een belangrijk motief kan zijn om onderlinge solidariteit in stand te houden, maar er zijn hier verschillende gradaties. Sterke loyaliteit jegens de eigen groep leidt niet noodzakelijkerwijs tot machtsuitoefening of onderdrukking. Je ziet het 'wij'- 'zij'-denken bij rivaliserende voetbalclubs, maar ook bij groepen met verschillende religieuze overtuigingen of culturele achtergrond. De verhouding tussen autochtonen en allochtonen in onze samenleving illustreert de gevolgen ervan. Hoe meer men zich uitsluitend met de eigen groep identificeert en zich cultureel en sociaal van andere groepen isoleert, hoe negatiever de onderlinge solidariteit naar buiten toe uit zal werken en hoe geringer de bereidheid zal zijn om wederzijds 'in te burgeren'.

Groepen met een uitgesproken etnische, religieuze of nationalistische grondslag hebben vijandige groepen als het ware nodig voor hun eigen overleving. Hun groepsidentificatie ontleent haar rechtvaardiging aan de identificatie van anderen als de vijand. In extreme gevallen leidt haat tot machtsongor. Het doel wordt dan zelfhandhaving door middel van onderdrukking van anderen, waarbij machtsmisbruik en geweld niet geschuwd worden. In het voormalige Joegoslavië hebben we gezien hoe nationalistische of etnische trots en sterke onderlinge solidariteit kunnen omslaan in etnische zuivering en gewelddadige onderdrukking.<sup>15</sup> Het gebruik van geweld wordt gelegitimeerd door de

<sup>15</sup> In zijn boek *Blood and Belonging* (1993) onderzoekt Michael Ignatieff de nieuwe vormen van tribalisme en nationalisme die onze geglobaliseerde wereld herbergt.

waargenomen bedreiging van het recht op zelfbeschikking of de liefde voor eigen bloed en bodem.<sup>16</sup> Solidariteit die voortkomt uit 'bloed en bodem'-gevoelens is de meest geperverteerde van alle solidariteiten. Eigenbelang is niet een voldoende motief om deze solidariteit te verklaren. De behoefte om de eigen groepsidealen en -identiteit te beschermen door anderen te onderdrukken met behulp van machtsuitoefening en geweld is hier overheersend. Dit type solidariteit is gebaseerd op de volledige ontkenning van de menselijkheid van de andere partij.

Anders dan de moderne sociologie suggereert, lijken er dus vier brede categorieën van motieven voor solidariteit te bestaan: affectie, gelijkheid, macht en instrumentaliteit of eigenbelang.<sup>17</sup> De theorie over solidariteit zou erbij winnen wanneer ze aan de gangbare tweedeling van solidariteitsmotieven, namelijk affectie en instrumentaliteit, gelijkheid en macht toevoegt.

#### *Wederkerigheid: de gift en het offer*

De vierde dimensie, wederkerigheid, kan twee vormen aannemen: de gift en het offer. Zoals we zullen zien, varieert deze dimensie vooral in de mate van persoonlijkheid, concreetheid en gelijkwaardigheid van hetgeen wordt uitgewisseld. Volgens Auguste Comte was sociologie de wetenschappelijke studie van vriendschap en bondgenootschap (*socius*) of 'compagnie', waarbij de laatste term wijst op het belang van het delen van belangrijke zaken zoals brood (*panis*). Bondgenootschap is het resultaat van het delen van een maaltijd en de uitwisseling van voedsel, zoals de etymologische wortels van de term laten zien (Turner en Rojek 2001). Het ritueel van gastvrijheid, het delen van brood en ander voedsel, is een prototypisch voorbeeld van de moraal van wederkerigheid. De essentie is dat geven wordt opgeroepen door ontvangen. Lévi-Strauss (1949) geeft een verhelderend voorbeeld in zijn beschrijving van een ceremonieel aspect van de maaltijd. In sommige Zuidfranse restaurantjes vindt elke gast een klein karafje wijn voor zijn bord. Dit karafje is identiek aan dat van zijn buurman en bevat slechts één glas. De gewoonte is dat je de wijn niet in je eigen glas, maar in dat van je buurman schenkt. En de laatste maakt het wederkerige gebaar door precies hetzelfde te doen. Uiteindelijk drinkt niemand meer wijn dan wanneer iedereen alleen zijn eigen wijn had gedronken. In plaats van als vreemden zwijgend naast elkaar te zitten wordt een sociale band in het leven geroepen door de simpele handeling van het bij elkaar wijn inschenken. Je kunt dat gebaar niet weigeren zonder onbeleefd te zijn. Niet alleen de wijn wordt teruggegeven maar ook het onderlinge gesprek. Deze ogenschijnlijk onbeduidende scène staat voor een heel basale situatie: die waarin individuen in contact met vreemdelingen treden en zich afvragen of ze vriendelijk zullen zijn en daardoor een band zullen aangaan, of zullen beslissen de vreemdeling niet als potentiële bondgenoot te aanvaarden. Lévi-Strauss besteedt ettelijke pagina's aan dit voorbeeld omdat hij vindt dat het 'materiaal voor onuitputtelijke sociologische reflectie' biedt. Blijkbaar deelt hij Comtes mening dat het bestuderen van wederkerigheid en de vorming van sociale banden een hoofdtaak van de sociologie blijft.

Uiteraard bevat niet elke uitwisseling het morele aspect dat leidt tot de vorming van sociale banden. Louter economische uitwisseling biedt niet de morele context die nodig is voor het ontstaan van sociale banden. Zoals Frans de Waal terecht opmerkt: 'wederkerigheid

---

<sup>16</sup> Deze laatste legitimering heeft voor de betrokkenen wellicht de grootste overtuigingskracht, aangezien zij een beroep doet op de betere kanten van de menselijke natuur, en niet op de slechtste menselijke drijfveren. In Ignatieffs woorden: 'But if nationalism legitimizes an appeal to blood loyalty, and in turn blood sacrifice, it can only do so persuasively if it seems to appeal to people's better natures, and not just to their worst instincts. Since killing is not a business to be taken lightly, it must be done for a reason which makes its perpetrator think well of himself. If violence is to be legitimated, it must be in the name of all that is best in a people, and what is better than their love of home?' (1993: 6)

<sup>17</sup> Deze vierdeling komt overeen met de categorisering die Alan Page Fiske (1991) maakte op basis van een uitgebreid overzicht van de klassieke antropologische en sociologische literatuur.



kan bestaan zonder moraal, maar er is geen moraal zonder wederkerigheid' (1996: 136). Net als Lévi-Strauss meent Frans de Waal dat de relatie tussen moraal en wederkerigheid in het bijzonder duidelijk wordt in gastvrijheid en het delen van voedsel.<sup>18</sup> Blijkbaar biedt een situatie van wederkerigheid en delen de beste garantie voor een veilig samenzijn. Gastvrijheid, of het delen van de maaltijd, lijkt de metafoor bij uitstek van menselijke gemeenschap. Het wekt dan ook geen verbazing dat een filosoof als Ogletree gastvrijheid ziet als basis voor moraal als zodanig (1946).

Waarom is het informele sociale contract dat door de wederkerige gift tot stand komt zo effectief bij het creëren van het sociale cement van de samenleving? Het antwoord ligt in de verzoening van individuele en sociale belangen die er het gevolg van is, een verzoening die duidelijk evolutionaire voordelen heeft.<sup>19</sup> Wederkerigheid is de elegante combinatie van eigenbelang met de vereisten van het sociale leven.<sup>20</sup> Waarom is het concept van wederkerigheid veelbelovender als kern van een theorie over solidariteit dan de basisassumptie van de rationele-keuzetheorie, namelijk dat de mens een rationele egoïst is (Hechter 1987; Coleman en Fararo 1992)? De reden is dat deze aanname geen ruimte laat voor het aspect van morele verplichting. Het is zeker waar dat mensen in veel situaties hun eigen belangen zullen proberen te realiseren, maar er is meer in een mensenleven dan strikt eigenbelang. De verschillende andere mogelijke punten van kritiek op de rationele-keuzetheorie even buiten beschouwing latend<sup>21</sup>, kunnen we vaststellen dat het feit dat mensen zich moreel verplicht voelen aan hun medemensen omdat ze iets van waarde van hen gekregen hebben, in de moderne rationele-keuzetheorieën van solidariteit ten onrechte veronachtzaamd wordt.

Het concept van het offer is een belangrijk aspect van solidariteit dat in sociologische theorieën meestal over het hoofd wordt gezien; in de antropologisch theorie over de gift is het daarentegen een bekend element (Hubert en Mauss 1964; Girard 1977; Berking 1999).<sup>22</sup> Door de eeuwen heen hebben mensen in de meest verschillende culturen offers gebracht aan goden en voorouders. Men slachtte daartoe niet alleen dieren maar bracht ook wel mensenoffers. Sommige mensen offeren hun eigen leven ter wille van een ander: ze redden een kind uit een brandend huis of een drenkeling uit het water. Diegenen die in de Tweede Wereldoorlog onderdak aan joden boden of in het verzet zaten, stelden hun eigen leven bewust bloot aan ernstig gevaar. Ze brachten een persoonlijk offer in de context van een concrete relatie met een of meer andere personen, die overigens geen bekenden van hen hoefden te zijn.

De opoffering van mensenlevens uit solidariteit gebeurt niet alleen op het niveau van interpersoonlijke relaties maar ook op dat van groepen, stammen en naties. Het verschil is dat opoffering in het eerste geval concreet en persoonlijk is, terwijl offers in naam van grootschaliger groepssolidariteit abstract en anoniem zijn. Deze offers zijn van uiteenlopende aard: de persoonlijke autonomie en vrijheid van groepsleden kan worden opgeofferd ter wille van een groepsideaal, maar groepssolidariteit kan ook leiden tot de opoffering van de levens van anonieme anderen, andersdenkenden of mensen met een andere, zogenaamd afwijkende

---

<sup>18</sup> 'A link between morality and reciprocity is nowhere as evident as in the distribution of resources, such as the sharing of food. To invite others for dinner (...) and to have the invitation returned on a later date is a universally understood human ritual of hospitality and friendship.' (De Waal 1996: 136)

<sup>19</sup> De evolutionaire effectiviteit van dit principe is uitgebreid gedocumenteerd in het werk van biologen als Trivers (1971), de dierstudies van De Waal en in Malinowski's en Lévi-Strauss' antropologische veldstudies.

<sup>20</sup> Zoals Marcel Mauss zei: 'Material and moral life, and exchange, function (...) in a form that is both disinterested and obligatory.' (1923: 33)

<sup>21</sup> Bijvoorbeeld Sen 1976; Coleman en Fararo 1992.

<sup>22</sup> In de woorden van de Duitse socioloog en antropoloog Berking: 'It is not only that, in the most varied cultures, gifts are again and again understood as sacrifices and vice versa. It is also that gift and sacrifice denote two, admittedly distinguishable, intensities in the continuum of an anthropology of giving (...)' (Berking 1999: 51)

groepsidentiteit. Een extreem hoge loyaliteit met de eigen groep, gecombineerd met extreme haat jegens buitenstaanders kan zo ver gaan dat men zijn eigen leven en dat van zoveel mogelijk vijanden offert om zo een martelaar en een held te worden. De Moslim-extremisten die op 11 september 2001 hun vliegtuigen door de Twin Towers boorden, en de Palestijnse zelfmoordcommando's zijn voorbeelden van wat Durkheim (1897) altruïstische zelfmoord noemde: het opofferen van het eigen leven voor een hoger doel.

Hoewel de ideologie van opoffering zowel in interpersoonlijk verband als op groepsniveau een rol kan spelen, hoort het offeren van levens op grote schaal meer bij groepssolidariteit dan bij interpersoonlijke relaties. Idealen van opoffering hebben een prominente plaats in het bewustzijn van mensen die in politieke of etnische groepssolidariteit zijn verenigd. In communistische groepen was het een teken van politieke deugdzaamheid om persoonlijke belangen en persoonlijke levens aan de politieke zaak te offeren (Withuis 1991). Groepen die gemotiveerd worden door een sterke ideologie zijn bij uitstek geneigd de geldigheid van afwijkende meningen en standpunten te ontkennen. Het idee van het offer is dan een ingebouwd kenmerk van het behoren tot de groep en een fundament van de groep als zodanig.

Dit type solidariteit berust niet zozeer op het model van giftuitwisseling, maar op het offer van persoonlijke autonomie en individualiteit en soms van mensenlevens aan een bepaald groepsideaal. We vinden het vooral aan het andere uiteinde van het wederkerigheidscontinuüm. Het type wederkerigheid is hier anders dan bij het giftmodel. Waar min of meer gelijkwaardige, concrete en persoonlijke wederkerigheid bij het giftmodel overheerst, is de wederkerigheid van het offermodel van een ongelijkwaardig, abstract en onpersoonlijk soort: tegenover het offer van individualiteit, autonomie of mensenlevens staat de handhaving van abstracties als onderlinge loyaliteit en ideologische zuiverheid, het collectieve belang, heldendom of martelaarschap.

In het voorafgaande heb ik een veelheid van solidariteiten de revue laten passeren: de solidariteit van zorg voor familie, informele zorg aan onbekenden, het verrichten van vrijwilligerswerk, het geven aan liefdadigheid, zelfhulpgroepen, LETS, globale solidariteitsbewegingen, solidariteit jegens andere mensen in de publieke sfeer, de solidariteit van demonstraties en 'sociale stromingen', en de solidariteit binnen groepen die verenigd zijn door etnische, religieuze of politieke belangen. Ook heb ik betoogd dat vier dimensies essentieel zijn om de verschillende vormen van solidariteit te kunnen begrijpen. Deze dimensies fungeren als ordeningsprincipe in onderstaand schema waarin de verschillende verschijningsvormen van solidariteit, zowel de positieve als de negatieve, zijn ondergebracht.

(Schema hier)

Ik loop de dimensies nog even langs. Allereerst is de erkenning van de menselijkheid van de ander waarschijnlijk onder familie, vrienden en burens dan onder medeburgers en vreemdelingen. In grotere sociale eenheden zoals groepen, gemeenschappen, stammen en naties wordt de erkenning van de ander minder waarschijnlijk, zeker ook naarmate de ideologische rigiditeit en de groepsloyaliteit toenemen en de bedreiging van de eigen identiteit sterker wordt gevoeld.

Bij de relatie tussen sociale afstand en solidariteitsmotieven gaat het steeds om ideaaltypische relaties, waarop in de praktijk veel uitzonderingen zullen bestaan. Affectie en gelijkheid zijn de meer gangbare motieven onder verwanten en vrienden. Instrumentaliteit en macht zijn waarschijnlijker motieven in groepen, grotere gemeenschappen, stammen en naties dan in de overige sociale eenheden, maar ze kunnen de onderlinge banden tussen de deelnemers aan de kleinere eenheden wel degelijk ook kleuren. Denk aan interpersoonlijke

relaties waar machtsongelijkheid een overheersend kenmerk is, of aan relaties die louter op persoonlijk profijt en eigenbelang berusten. Omgekeerd zijn de motieven van affectie en gelijkheid geenszins het exclusieve voorrecht van familie en vrienden, maar kunnen ze ook binnen grotere sociale eenheden een rol spelen. De relaties tussen burgers onderling en tussen mensen die vreemden voor elkaar zijn vallen ertussenin: gelijke uitwisseling is mogelijk, maar ook eigenbelang en macht kunnen motieven zijn.

De vierde dimensie is wederkerigheid. In de kleine kring van familie, vrienden en burens kan de meer altruïstisch geïnspireerde gift en het gewone onderlinge geven, de uitwisseling van dienst en wederdienst, bijdragen aan het creëren en in stand houden van sociale banden en solidariteit. Het persoonlijke karakter van de emoties die erbij betrokken zijn en de concrete uitdrukking hiervan in de gift zijn typisch voor kleinschalige sociale eenheden.<sup>23</sup> Ook het offer kan persoonlijk zijn en plaatsvinden in de context van een relatie met een ander, maar het abstracte en anonieme offer ter wille van bepaalde groepsidealën is kenmerkender voor grotere groepen.

Het antwoord op mijn tweede vraag – die over de condities waaronder solidariteit tot meer of minder positieve gevolgen voor de betrokkenen leidt – is dat verschillende soorten solidariteit verschillende krachten en zwakheden hebben. Grootschalige groepssolidariteit is soms nuttig om een vuist te maken, een groepsidentiteit te verwerven en sociale en politieke doelen te bereiken. De kracht van kleinschalige solidariteit ligt in de directe wederzijdse betrokkenheid en verantwoordelijkheid, die zich uit in onderling respect en hulpbetoon. De gevaren van kleinschalige solidariteit zijn selectiviteit en uitsluiting, terwijl grootschalige groepssolidariteit kan leiden tot de opoffering van persoonlijke vrijheid, onderdrukking en bloedvergieten.

Uiteindelijk kan alleen empirisch onderzoek uitwijzen of de theoretische onderscheidingen uit het schema dat ik u presenteerde, zinvol zijn. Allereerst zou een instrumentarium ontwikkeld moeten worden om de dimensie ‘erkenning van de ander’ empirisch in kaart te brengen. Vervolgens is het interessant te onderzoeken in hoeverre erkenning van de ander een rol speelt bij verschillende vormen van solidariteit en of en hoe deze dimensie samenhangt met de verschillende motieven voor solidariteit. Ook de relatie tussen motieven en sociale afstand verdient verdere bestudering; in werkelijkheid zal deze relatie minder eenduidig zijn dan het schema suggereert, omdat er vaak sprake zal zijn van combinaties van motieven. Verder leent het giftmodel zich goed voor nader onderzoek naar de kwaliteit en effectiviteit van solidariteit. Op verschillende maatschappelijke terreinen, bijvoorbeeld het onderwijs of de zorg, kun je onderzoeken in hoeverre kleinschalige organisatievormen, gebaseerd op wederkerigheid, bijdragen aan de ontwikkeling van effectieve en duurzame vormen van samenwerking en solidariteit. Zelf zal ik me in mijn onderzoek de komende jaren voornamelijk toespitsen op familiesolidariteit in het kader van de Netherlands Kinship Panel Study, de longitudinale studie naar de aard en kwaliteit van familiebanden die op dit moment onder tienduizend autochtone en allochtone Nederlanders wordt uitgevoerd. Binnen dat domein kun je je bijvoorbeeld afvragen welke motieven van solidariteit men hanteert, wat de respectievelijke rol van gift en offer is, en onder welke condities solidariteit afwezig is.

---

<sup>23</sup> Er zijn ook abstracte en niet op de handhaving van concrete persoonlijke relaties gerichte giften, bijvoorbeeld giften aan liefdadigheid of giften van de farmaceutische industrie aan artsen. Giften in het bedrijfsleven dienen weliswaar het aanhouden of aantrekken van sociale banden, maar de onderliggende motieven zullen in vergelijking met giften in de persoonlijke sfeer meer eigenbelang en machtsbehoeften weerspiegelen. Hoewel giften dus behalve persoonlijk en concreet, ook abstract en onpersoonlijk kunnen zijn, is de prototypische gift van het persoonlijke en concrete type.

Van de wetenschap naar de werkelijkheid van alledag. De meest acute problemen van hedendaagse solidariteit zijn naar mijn mening tweërlei: allereerst de civiele solidariteit, en in de tweede plaats de solidariteit tussen autochtonen en allochtonen. Het schema leert ons dat anonieme medeburgers en vreemdelingen niet behoren tot die categorieën met wie solidariteit het gemakkelijkst wordt gevoeld en geuit. Toch moet juist die solidariteit worden bevorderd, in het eerste geval omdat het peil van publieke omgangsvormen bedenkelijk is gedaald, in het tweede omdat onze samenleving voor de immense opdracht staat om een nieuw sociaal weefsel te ontwikkelen, waarin autochtonen en allochtonen op een respectvolle manier met elkaar kunnen samenleven. De kunst zal zijn om de negatieve aspecten van onderlinge groepssolidariteit zoveel mogelijk te vermijden. Bij het zoeken naar oplossingen biedt het giftmodel een mogelijke richting, omdat het een sociaal contract impliceert dat mensen aan elkaar bindt via de moraal van wederzijdse verplichting. Het gaat er dan om die vormen van sociale organisatie te vinden waarin het giftmodel zo goed mogelijk tot zijn recht kan komen.

## Dankwoord

Eindelijk ben ik toegekomen aan wat ik zelf meestal het aardigste onderdeel van deze samenkomsten vind: het dankwoord. Mijn dank gaat allereerst uit naar het Utrechts Universiteitsfonds en het College van Bestuur van de Universiteit Utrecht die deze leerstoel en mijn benoeming erop mogelijk maakten. Louk Hagendoorn wil ik danken voor zijn persoonlijke inzet bij het instellen van deze leerstoel. Ik ben hem bovendien dankbaar voor zijn bereidheid om mij, na tien jaar van omzwervingen langs zo ongeveer alle leerstoelgroepen van Algemene Sociale Wetenschappen, als lid van zijn groep ‘Cultuurvergelijkende Studies’ op te nemen. Net als in de andere groepen waarvan ik kortere of langere tijd deel uitmaakte, ben ik ook in zijn groep een randfiguur – ik doe niet echt onderzoek naar etnische minderheden –, maar dankzij jullie ruimhartig integratiebeleid ben ik niet bang om reddeloos over de rand te tuimelen.

Ook Kees Schuyt, mijn promotor, wil ik hartelijk danken. Steeds heeft hij geprobeerd mijn van oorsprong psychologische blikveld te verruimen door zijn sociologische invalshoek, zijn filosofische interesse en algehele belezenheid op tal van andere gebieden. Ook de letteren ontbraken daarbij niet, en daarvoor vond Kees in mij een dankbaar gehoor. Want waar vindt men ons vak mooier gerelativeerd dan bij Tsjechow, die in een van zijn verhalen iemand een doorwrochte academische studie laat schrijven over ‘de toekomst van de hondenbelasting’? De periode dat ik bij de afdeling Sociologie in Leiden werkte, is voor mij nog steeds het meest stimulerend en inspirerend geweest uit mijn hele loopbaan.

Wilma Vollebergh ben ik niet alleen dankbaar vanwege haar collegiale samenwerking, maar ook en vooral vanwege haar persoonlijke vriendschap. Vanaf 1980, toen Wilma als studente in Nijmegen bij mijn promotieonderzoek betrokken was, tot aan de dag van vandaag hebben we contact gehouden. Als het met onze loopbaanwederwaardigheden weer eens even niet meezat, grepen we terstond naar de telefoon om stoom af te blazen over wat sommige blaaskaken nu weer voor elkaar gekregen hadden. Voskuyls Bureau was er niets bij. Zo ontwikkelden we de ironische distantie die nodig is om je ook in minder zonnige episodes van het universitaire bestaan te kunnen handhaven.

Godfried Engbersen en Jack Burgers, mijn voormalige collega’s van Algemene Sociale Wetenschappen, wil ik ook graag bedanken. Eén van mijn eerder genoemde omzwervingen bracht me bij de toenmalige groep ‘Stad en Staat’. Hoewel het helaas niet lang heeft mogen duren – Godfried en de zijnen vertrokken naar Rotterdam en de groep werd opgeheven –, heb ik hun collegiale aanwezigheid als weldadig ervaren. Gedrieën schrijvend aan het boekje *Het cement van de samenleving* realiseerde ik me hoe enorm waardevol het is

collega's te hebben, met wie je ook nog over boeken of het leven zelf kunt praten. Het was een groot plezier om met hen samen te werken en ik hoop op een voortzetting in welke vorm dan ook.

Ook mijn collega-onderzoekers van de NKPS, de Netherlands Kinship Panel Study, te weten Pearl Dykstra, Matthijs Kalmijn, Trudie Knijn, Aat Liefbroer en Claartje Mulder, wil ik danken voor de stimulerende samenwerking in dit grootscheepse NWO-project rond familiesolidariteit. Spannend, uitdagend, en *never a dull moment*, wat wil je nog meer?

Dan is er nog het University College, waaraan ik sinds 1999 ben verbonden. Het University College is een mooi voorbeeld van een kleinschalige gemeenschap waarin het solidariteitsmodel van 'de gift' opgeld doet: er is een hoge mate van wederkerigheid en directe uitwisseling tussen alle betrokken partijen. In plaats van de abstracte bureaucratie die helaas nogal eens een domper is op het werken aan de reguliere universiteit, is er op het College juist een levendige uitwisseling tussen mensen die het gevoel hebben dat hun aanwezigheid 'ertoe doet' in plaats van dat zij opgaan in anonimiteit, vruchteloos vergaderen en deprimerende stapels papier. Dat verklaart ook de enorme inzet die alle betrokkenen bij het University College van meet af aan leveren. Het lesgeven op het College is juist vanwege de kleinschaligheid en de intensieve lesvorm een groot plezier, en ik hoop het nog vele jaren te blijven doen. Ik ben de voormalige Dean, Hans Adriaansens, dan ook zeer dankbaar dat hij me bij het College heeft willen betrekken, eerst als docent en later als Head of the Social Science Department.

Vriendinnen en vrienden, familie en buren: uiteindelijk zijn jullie het die glans en plezier aan mijn leven verlenen. Dank voor jullie steun, humor en gezelligheid.

Tenslotte wil ik jou, Paul, als mijn meest dierbare aanwezige, bedanken. De keukentafel in ons huis is al tientallen jaren getuige van onze geanimeerde gesprekken over de onderwerpen waarmee ik me zoal bezig houd. Jij bent vaak net iets gauwer enthousiast dan ik, en juist dat extra zetje is soms zo plezierig. Zonder jou was de bundel *Het geschenk* er bijvoorbeeld niet geweest: jij had het idee om de rijkdom van het onderwerp vanuit een aantal verschillende disciplines te benaderen, ik voerde het slechts uit. Heel veel dank daarvoor en voor al het andere, niet in de laatste plaats de muziek die je in mijn leven brengt.

Weet u nog wat ik eerder zei over de bindende kracht van dat karafje wijn? Ik zou zeggen: laten we het nù gaan uitproberen. Ik dank u voor uw aandacht.

## Literatuur

- Arendt, H. 1963. *On Revolution*. New York: Viking Press.
- Arendt, H. 1978. *The Life of the Mind*. New York: Harcourt, Brace and World.
- Bauman, Z. 1997. *Postmodernity and its Discontents*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. 1998. *Globalization. The Human Consequence*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. 2001. *The Individualized Society*. Cambridge: Polity Press.
- Beck, U. 1986. *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage.
- Bellah, R.N., Madsen, R., Sullivan, W.M., Swidler, A. & Tipton S. M. 1985. *Habits of the Heart*. Berkeley: University of California Press.
- Bender, Th. 1978. *Community and Social Change in America*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- Bengtson, V.L. 2001. 'Beyond the nuclear family: the increasing importance of multigenerational bonds', *Journal of Marriage and the Family* 63: 1-16.
- Bennett, W. 1993. *The Book of Virtues: A Treasury of Great Moral Stories*. New York: Simon and Schuster.
- Berking, H. 1999. *Sociology of Giving*. London: Sage.
- Blieszner, R. & Bedford, V.H. (eds) 1995. *Handbook of Aging and the Family*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Boszoemenyi-Nagy, I. & Spark, G.M. 1973. *Invisible Loyalties*. New York: Brunner/Mazel.
- Brink, G. van der, 2001. *Agressieve jongeren. Over jeugd, agressie en beschaving in Nederland*. Nijmegen: SUN.
- Brink, G. van der, 2002. *Mondiger of moeilijker? Een studie naar de politieke habitus van hedendaagse burgers*. Den Haag: Sdu Uitgevers.
- Cahoone, L. 2000. 'Civic meetings, cultural meanings', in Rouner (ed.), pp. 40-65.
- Carter, S.L. 1998. *Civility: Manners, Morals and the Etiquette of Democracy*. New York: Basic Books.
- Castells, M. 1996. *The Rise of Network Society*. Oxford: Blackwell.
- Cohen, R. & Rai, S.M. (eds) 2000. *Global Social Movements*. London: The Athlone Press.

- Coleman, J. 1986. *Individual Interests and Collective Action*. New York: Cambridge University Press.
- Coleman, J. 1990, *Foundations of Social Theory*. Cambridge: Harvard University Press.
- Coleman, J. & Fararo T. (eds) 1992. *Rational Choice: Advocacy and Critique*. London: Sage.
- Dekker, P. 2000. 'Sociale en politieke participatietrends', in P. Ester e.a. (red.), *De waan van de dag. Sociale wetenschap en de publieke zaak*. Amsterdam: SISWO, pp. 63-78.
- Dekker, P. 2002. *De oplossing van de civil society. Over vrijwillige associaties in tijden van vervagende grenzen*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Durkheim, E. 1964 [1893]. *The Division of Labor in Society*. New York: The Free Press.
- Durkheim, E. 1951 [1897]. *Suicide*. New York: The Free Press.
- Douglas, M. 1990. Foreword to M. Mauss, *The Gift. The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. London: Routledge. (Oorspr. uitgave: 1923)
- Dykstra, P. 1997. 'Employment and caring', NIDI, *Working Paper*, November 1997.
- Dykstra, P. 1998. 'Moet de overheid ouderen koesteren? Onze kijk op ouderenzorg', *Demos* 14: 29-31.
- Dykstra, P., Kalmijn, M., Knijn, T., Komter, A., Liefbroer, A., Mulder, C. 2000. *Netherlands Kinship Panel Study. A Multi-Actor, Multi-Method Panel Survey on Solidarity in Family Relationships*. A Proposal Submitted for Funding by the NWO-Programma 'Investeren Groot'.
- Elias, N. 1978. *The Civilising Process*. Oxford: Blackwell.
- Etzioni, A. 1988. *The Moral Dimension. Toward a New Economics*. New York: The Free Press.
- Finch, J. 1989. *Family Obligations and Social Change*. Cambridge: Polity Press.
- Fiske, A.P. 1991. *Structures of Social Life: The Four Elementary Forms of Human Relations*. New York: The Free Press.
- Girard, R. 1993 [1977]. *La violence et le sacré*. Paris: Grasset.
- Gouldner, A.H. 1960. 'The norm of reciprocity: a preliminary statement', *American Journal of Sociology* 25: 161-178.
- Habermas, J. 1989. 'Rechtvaardigheid en solidariteit', in Korthals (ed.), pp. 78-109.
- Hareven, T.K. 1995. 'Historical perspectives on the family and aging', in Blieszner and Bedford (eds), pp. 13-31.

- Hart, J. de, 1999. 'Langetermijntrends in lidmaatschappen en vrijwilligerswerk', in P. Dekker (red.), *Vrijwilligerswerk vergeleken*. Den Haag: Sdu Uitgevers, pp. 33-68.
- Hechter, M. 1987. *The Principles of Group Solidarity*. Berkeley: University of California Press.
- Hoeben, C. 2000. 'De organisatie van LETSystemen in Nederland', Vakgroep Sociologie, Groningen: RUG.
- Honneth, A. 1992. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge University Press.
- Hubert, H. & Mauss, M. 1964. *Sacrifice: Its Nature and Functions*. Chicago: University Press.
- Ignatieff, M. 1993. *Blood and Belonging. Journeys into the New Nationalism*. London: Chatto & Windus.
- Keohane, R.O. & Ostrom, E. (eds) 1995. *Local Commons and Global Interdependence*. London: Sage.
- Komter, A. (ed.) 1996a. *The Gift. An Interdisciplinary Perspective*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Komter, A. 1996b. 'Reciprocity as a principle of exclusion', *Sociology* 30: 299-316.
- Komter, A. 2000. 'Een kwestie van evenwicht', *Tijdschrift voor de Sociale Sector* 4: 36-39.
- Komter, A. 2001. 'The disguised rationality of solidarity: Gift giving in informal relations', *Journal of Mathematical Sociology* 25: 385-402.
- Komter, A. & Schuyt, C.J.M. 1993. 'Geschenken en relaties', *Beleid & Maatschappij* XX: 277-285.
- Komter, A. & Vollebergh, W. 1997. 'Gift giving and the emotional significance of family and friends', *Journal of Marriage and the Family* 59: 747-757.
- Komter, A., Burgers, J. & Engbersen, G. 2000. *Het cement van de samenleving; een verkennende studie naar solidariteit en cohesie*. Amsterdam University Press.
- Komter, A. & Vollebergh, W. 2002. 'Solidarity in Dutch families: Family ties under strain?', *Journal of Family Issues* 23 (2): 171-188.
- Lane, R.F. 2000. *The Loss of Happiness in Market Democracies*. New Haven: Yale University Press.
- Lasch, C. 1979. *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*. New York: Warner Books.
- Lévi-Strauss, C., 1969 [1949]. *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press.



- Malinowski, B. 1950 [1922]. *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Mauss, M. 1990 [1923]. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. London: Routledge.
- Mayhew, L. 1971. *Society: Institutions and Activity*. New York: Columbia University Press.
- McClellan, A. 2000. 'Beyond courtesy', in Rouner, (ed.), pp. 78-94.
- Mead, G.H. 1962 [1934]. *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Merton, R.K., 1968. 'The Matthew effect in science', *Science* 6 (159): 56-63.
- Misztal, B. 1996. *Trust in Modern Societies*. Cambridge: Polity Press.
- Misztal, B. 2001. *Informality. Social Theory and Contemporary Practice*. London: Routledge.
- Ogletree, Th.W. 1985 [1946]. *Hospitality to the Stranger. Dimensions of Moral Understanding*. Philadelphia: Fortress Press.
- Ostrom, E. 1995. 'Constituting social capital and collective action', in Keohane & Ostrom (eds), pp. 125-160.
- Portes, A. & Sensenbrenner, J. 1993. 'Embeddedness and immigration: Notes on the social determination of economic action', *American Journal of Sociology* 98: 1320-1350.
- Putnam, R. 2000. *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon and Schuster.
- Rouner, L.S. (ed.) 2000. *Civility*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Sahlins, M. 1972. *Stone Age Economics*. London: Tavistock.
- Schuyt, Th. 2001. *Geven in Nederland 2001; Giften, legaten, sponsoring en vrijwilligerswerk*. Houten/Diegem: Bohn Stafleu Van Loghum.
- Schwartz, B. 1967. 'The social psychology of the gift', *American Journal of Sociology* 73: 1-11.
- SCP-Rapport 1994. *Informeel zorg. Een verkenning van huidige en toekomstige ontwikkelingen*. Rijswijk: Sociaal en Cultureel Planbureau/VUGA.
- SCP-Rapport 1998: *25 jaar sociale verandering*. Rijswijk: Sociaal en Cultureel Planbureau/VUGA.
- SCP-Rapport 2000. *Nederland in Europa*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.

SCP-Rapport 2002. *Zekere banden. Social cohesie, leefbaarheid en veiligheid*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.

Sen, A., 1979. 'Rational fools: a critique of the behavioral foundations of economic theory', in H. Harris (ed.), *Scientific Models and Man: The Herbert Spencer Lectures 1976*. London: Oxford University Press, pp. 1-25.

Schudson, M. 2000. *The Good Citizen. A History of American Civic Life*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Shils, E. 1991. 'The virtue of civil society', *Government and Opposition* 26 (10): 3-20.

Simmel, G. 1908. *Soziologie: Untersuchungen ueber die Formen der Vergesellschaftung*. Leipzig: Dunker und Humblot.

Smith, A. 2002 [1759]. *The Theory of Moral Sentiments*. Cambridge: Cambridge University Press.

Smith, J., Chatfield, C. & Pagnucco, R. (eds) 1997. *Transnational Social Movements and Global Politics*. Syracuse: Syracuse University Press.

Straus, V. 2000. 'Making peace', in Rouner, (ed.), pp. 229-247.

Swaan, B. de, 1988. *In Care of the State*. Cambridge: Cambridge University Press.

Trivers, R.L. 1971. 'The evolution of reciprocal altruism', *Quarterly Review of Biology* 46: 35-57.

Turner, B. & Rojek, C. (eds) 2001. *Society and Culture. Principles of Scarcity and Solidarity*. London: Sage.

Waal, F. de, 1996. *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Waal, F. de, 2001. *The Ape and the Sushi Master: Cultural Reflections by a Primatologist*. London: Allen Lane.

Waldinger, R. 1995. 'The "other side" of embeddedness: A case-study of the interplay of economy and ethnicity', *Ethnic and Racial Studies* 18 (3): 555-580.

Walker, A. (ed.) 1996. *The New Generational Contract. Intergenerational Relations, Old Age and Welfare*. Londen: UCL Press.



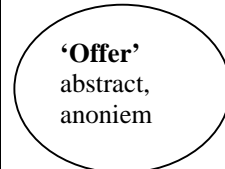
Withuis, J. 1990. *Opoffering en heroïek. De mentale wereld van een communistische vrouwenorganisatie in naoorlogs Nederland*. Meppel: Boom.

Wolfe, A. 2000. 'Are we loosing our virtue?', in Rouner, (ed.), pp. 126-142.

Wrong, D.H. 1994. *The Problem of Order; What Unites and Divides Society*, New York: The Free Press.

Zoll, R. 2000. *Was ist Solidarität heute?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

*De verschillende verschijningsvormen van solidariteit*

Erkenning ander	Sociale afstand	Motieven	Wederkerigheid	Solidariteit
Erkenning van de ander	Familie	Affectie		
	Vrienden	Gelijkheid		
	Buren			
	Medeburgers	Gelijkheid		
	Vreemdelingen	Instrumentaliteit		
	Groep			
	Gemeenschap	Instrumentaliteit		
	Stam	Macht		
	Natie			